

Article

« Pour une esthétique sans privilèges »

Daniel Charles

Philosophiques, vol. 23, n° 1, 1996, p. 125-130.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/027371ar>

DOI: 10.7202/027371ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

POUR UNE ESTHÉTIQUE SANS PRIVILÈGES

PAR

DANIEL CHARLES

« La philosophie sans privilèges » : tel était le sous-titre qu'avait choisi en 1993 Jean-Pierre Cometti pour le rapport circonstancié — deux cents pages — qu'il consacrait à l'évolution récente du pragmatisme, dans le cadre d'un dossier d'habilitation à la direction de recherches soutenu à l'Université de Nice¹. Cette « absence de privilèges », peut-être avait-il raison de la diagnostiquer chez les pragmatistes ; ceux des membres du jury qui n'hésitaient pas à apporter ici un bémol s'accordaient en tout cas à reconnaître que l'indulgence dont il faisait preuve à l'égard de certains des penseurs qu'il avait étudiés témoignait, chez lui, d'une générosité confinant à l'humilité. Comme le disait Vincent Descombes, si quelque chose est aujourd'hui en train de changer dans la philosophie française du fait de son « ouverture » (tardive) aux richesses (même discutables) de la pensée d'outre-Atlantique, une telle attitude y est pour beaucoup.

La « philosophie sans privilèges » non pas des pragmatistes, donc, mais en premier lieu de Jean-Pierre Cometti lui-même, serait-elle pour autant la philosophie de l'*abolition des privilèges* ? Mais si fêru qu'il soit de nouveauté, notre auteur ne semble guère s'être astreint à prôner la révolution. Le portrait qu'un Jacques Bouveresse a dressé, dans *Rationalité et cynisme*, d'un Lyotard le couteau entre les dents, incapable de « penser la situation du philosophe d'aujourd'hui » autrement qu'« en fonction du modèle de la transgression représenté par l'artiste d'avant-garde² », ce portrait (dont le caractère polémique et caricatural n'est au demeurant pas douteux) ne saurait s'appliquer, du moins à première vue, à un exégète des romans de Musil principalement soucieux (ainsi que l'atteste le corpus de ses publications) de scruter, en parallèle avec le pragmatisme, quelques-unes des tendances marquantes de la réflexion herméneutique contemporaine. En revanche (et sans quitter l'esthétique), il serait tout indiqué de tenir Cometti pour un « philosophe sans privilèges », si ce mot de « privilèges » pouvait recouvrir la teneur de ce que Musil entendait par « qualités ». Eu égard en effet au changement de fonction qui est venu affecter la « qualité » dans le lexique musilien, l'« absence de qualités » doit être dédouanée de toute connotation péjorative,

-
1. Le lundi 21 juin 1993, sous la direction de Dominique Janicaud. Le texte du mémoire a été publié dans le recueil dirigé par Michel Meyer, *La Philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, 1994, p. 387-492 (« Le Pragmatisme : de Peirce à Rorty »).
 2. Cf. J. Bouveresse, *Rationalité et cynisme*, Paris, Éd. de Minuit, 1984 ; cité in J.-P. Cometti, « Raison, argumentation et légitimation », *Philosophiques* XIX, 1, 1992, p. 10.

car « c'est après avoir tenté plusieurs essais pour devenir un *homme à qualités* qu'Ulrich se découvre *sans qualités* dans un monde de *qualités sans homme*³ ». Qu'il se soit constitué « un monde de qualités sans homme, d'expériences vécues sans personne pour les vivre », écrivait Musil, cela incite à imaginer que « l'homme, dans le cas idéal, finira par ne plus pouvoir disposer d'une expérience privée et que le lourd fardeau de la responsabilité personnelle se dissoudra dans l'algèbre des significations possibles⁴ ». Ainsi, ce que Cometti appelle la « précarité du moi » apparaît comme un risque inéluctable ; mais du même coup, l'éventualité d'une existence dégrisée peut soudain se profiler à l'horizon : « pour un homme qui en a pris conscience et qui, par conséquent, ne cède plus à cette superstition moderne qu'est la surestimation de la personne, la nécessité de penser autrement devient une exigence incontournable⁵ ».

On mesure par là ce qui sépare la postmodernité « avant-gardiste » dont Jean-François Lyotard s'est fait apparemment le héraut, et qui, selon lui, consomme la ruine des « grands récits », de la postmodernité discrète, effacée, nomade, que Musil a léguée à Jean-Pierre Cometti. Le second livre, que ce dernier a consacré à Robert Musil, de « *Törless* » à « *L'Homme sans qualités*⁶ », aussi lourd de sens que le premier, s'appuie sur l'analyse détaillée que Manfred Frank a proposée de l'*Eigenschaftslosigkeit*⁷, et aux termes de laquelle l'absence — la *Losigkeit* — de qualité — *Eigenschaft* — est le fond sans fond sur lequel s'enlève le qualitatif, tout comme l'*Ereignis* — l'événement du propre, la appropriation — « a besoin », chez Heidegger, de l'*Enteignis* — la déappropriation — comme de son envers ou de son négatif ; tant et si bien qu'il existe chez Musil un « grand récit » de la mort des « grands récits », et qu'à défaut de sonner le glas de la modernité à la façon de Joyce⁸, ce « grand récit » pourrait sans doute témoigner — *horribile dictu* — du secret de Polichinelle qu'a dévoilé récemment Bruno Latour en intitulant joyeusement un de ses livres *Nous n'avons jamais été modernes*⁹ ! Postmoderne, l'« absence de qualités » renverrait moins au passé (à une avant-garde aujourd'hui exsangue, comme celle qu'a épinglée si joliment dans le domaine musical Benoît Duteurtre avec son *Requiem pour une avant-garde*¹⁰) qu'elle ne s'inscrirait *transversalement* à l'histoire. Ou si l'on préfère, le déclin de la modernité rendrait superflu le recours à une étiquette « événementielle » du genre « postmodernité » : selon la formule de Manfred Frank, « l'art selon Musil est *éthique* parce qu'il ne dit pas ce qui fut et ce qui sera, mais *ce qui doit être*¹¹ ».

3. J.-P. Cometti, *Robert Musil ou l'alternative romanesque*, Paris, PUF, 1985, p. 68.

4. R. Musil, *L'Homme sans qualités*, trad., Philippe Jaccottet, vol. I, chap. 39, p. 234 (Paris, Éd. du Seuil, 1957) ; cité par Cometti, *op. cit.*, p. 69.

5. J.-P. Cometti, *loc. cit.*, *ibid.*

6. Bruxelles, Pierre Mardaga, 1986.

7. Cf. Manfred Frank, « L'absence de qualités », Vienne 1880-1938, n° spécial de la *Revue d'Esthétique*, 9, 1985, p. 105-117.

8. Cf. l'interprétation de Joyce par Hans Blumenberg mentionnée par Cometti dans son second livre sur Musil, *op. cit.*, p. 273.

9. Paris, Éd. de la Découverte, 1991.

10. Paris, Robert Laffont, 1995.

11. M. Frank, *art. cit.*, p. 112.

Une *esthétique sans privilèges* se devrait de réfléchir sur ce que Musil avait choisi d'appeler le « sens du possible », et dont les affinités avec le messianisme utopique propre à la « catégorie du possible » (*Kategorie Möglichkeit*) telle que la développait Ernst Bloch dans le premier tome du *Principe Espérance*¹² vaudraient d'être méditées : Musil ne pensait-il pas que « les exigences et les possibilités qui se font jour dans la sphère éthique ne peuvent être résolument dissociées des conditions historiques¹³ » ? Il est vrai que l'engagement politique malheureux de Bloch (à qui il arrive cependant de mentionner Musil) ne semble pas militer en faveur de l'idée d'un tel recoupement. Néanmoins, Manfred Frank n'a pas hésité, pour sa part, à évoquer à propos du « mysticisme » musilien le *Vorschein* — le « pré-apparaître¹⁴ » — blochien. Et Jean-Pierre Cometti se situe au plus près d'une confrontation de ce genre, lorsqu'à la fin de son second ouvrage s'inscrit cette admirable strette musilienne : « Ce qui distingue précisément l'art de la mystique, c'est qu'il ne perd jamais tout à fait le contact avec le comportement ordinaire : il apparaît alors comme un état non autonome, comme un pont dont l'arche monte de la terre ferme comme si elle ne doutait pas de trouver dans l'imaginaire son autre butée¹⁵ ».

Mais qu'en est-il de cette « terre ferme » ? C'est tout le problème du référentiel, auquel Cometti a consacré plusieurs textes importants. À ses yeux, la dé-référentialisation du langage s'est effectuée, du moins en partie, en ricochet à une *époque* inspirée par la littérature ; la clôture de l'œuvre sur elle-même faisait douter de l'appartenance des jeux de langage à une « forme de vie » au sens de Wittgenstein. Dans l'article intitulé « Littérature, langage et référence¹⁶ », cet autoréférentialisme était décrit non seulement dans la version qu'en ont proposée les philosophes « continentaux », mais aussi dans sa version analytique : les deux, pour reprendre une parole de Rorty, péchaient par « parmenidisme », et désignaient en négatif un état où le langage ne se définissait qu'en fonction de sa relation ontologique au monde. Mais déjà, la postface à la traduction d'un livre d'Aldo Gargani¹⁷ avait fait ressortir que le *linguistic turn*, même s'il implique que l'on renonce à postuler une nécessité référentielle — ce qui « libère » le langage — ne va pas pour autant nous exiler du monde, comme si la perte du « sens du réel » devait entraîner la « perte du réel en personne¹⁸ ». Tout se passe au contraire

12. Cf. le chap. 18, « Les différences couches de la catégorie de la possibilité », trad. Françoise Wuilmar (Paris, Gallimard, 1976, p. 270-300).

13. J.-P. Cometti, *op. cit.*, p. 256.

14. Cf. la note des traducteurs (Catherine Piron-Audard et Gérard Raulet) de l'article de Gert Uerding, « L'art comme utopie, Remarques sur l'esthétique du pré-apparaître chez Ernst Bloch », in G. Raulet éd., *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, Payot, 1976, p. 79 (1-A) : l'infinif est censé « rendre à la fois le sens d'apparence et celui de phénomène », c'est-à-dire « le glissement du Schein, apparence, vers apparition (comme lorsqu'on dit « Geistererscheinung »), et de là vers phénomène, *Erscheinung* ».

15. R. Musil, cité par Cometti, *op. cit.*, p. 274.

16. *Recherches sémiotiques*, 11, 1, 1991, p. 47-70.

17. Cf. J.-P. Cometti, « Voir », postface à Aldo G. Gargani, *L'Étonnement et le hasard*, trad. J.-P. Cometti et Jutta Hansen, Combas, Éd. de l'Éclat, 1988.

18. Cometti, *op. cit.*, p. 238.

comme si le langage recélait une « possibilité de voir¹⁹ », un excès par rapport à la grammaticalité pure et simple, qui ouvre sur une « imprescriptible part de rêve » et interdit de rabattre la description sur une explication ou une fondation. Cette voyance ou clairvoyance prévient notre exil : comme le dit Gargani, si « les mots ne réfléchissent pas le monde, ils sont dans le monde²⁰ » ; et cela leur permet de nous faire accéder non seulement au « fantôme grammatical d'un monde », mais à la physionomie de celui-ci. Ou — mieux — à son *visage*.

Ainsi, tandis qu'un Bouveresse, par exemple, attribue à la grammaire le pouvoir de nous apprendre à « voir quelque chose qui ne dépend pas d'elle et qui ne l'a pas attendue pour être là », l'« esthéticien sans privilèges » professe que le « principe de choix ou de justesse » qui préside à une telle description est fonction du *visage même de la chose vue*. La nuance est d'importance : elle permet de faire un sort à l'esthétique de la litote telle que Wittgenstein la pratiquait lorsqu'il s'exprimait à l'emporte-pièce à l'endroit de Trakl ou de Ludwig Uhland²¹ ; et elle légitime l'invocation d'un « indicible » qui « ne s'oppose évidemment en rien à l'investigation grammaticale²² », mais à coup sûr ne s'y réduit pas, dès lors qu'il tisse, comme l'énonce Wittgenstein, « la toile de fond à laquelle ce que je puis exprimer doit de recevoir une signification²³ » — ce qui assigne à la lecture une gravité *sui generis*... Lecture lente, en effet, voire « plus que lente », que celle qui se veut *sub specie aeternitatis*, et à laquelle Cometti a dédié des pages émouvantes²⁴. C'est qu'il en va « ici d'un accord avec le monde que la seule lumière du travail ne peut tout à fait éclairer, puisqu'une autre lueur semble encore nécessaire, celle qui permet précisément à la première de briller d'une *réelle beauté*²⁵ ».

Sur ce point, l'enseignement de Wittgenstein se révèle déterminant pour une « esthétique sans privilèges », c'est-à-dire soucieuse de rendre raison de la « profondeur » de la référence et de la représentation en les reconduisant à la surface, à fleur de langage et de regard. Pour ne prendre qu'un seul exemple, citons l'une des *Remarques mêlées* de 1931 ; l'auteur y parle du « visage » d'une musique : « La musique de Bruckner n'a plus rien du visage long et mince (nordique ?) de Nestroy, Grillparzer, Haydn, etc. Elle a un visage entièrement rond, plein (alpin ?), d'un type plus pur encore que ne l'était le visage de Schubert²⁶ ». Par une telle observation, ne dirait-on pas que Wittgenstein sombre dans une critique subjective, ou en tout cas impressionniste, qui flirte avec l'amateurisme le plus superficiel ? Mais le prétendre serait méconnaître totalement la

19. Cometti, *op. cit.*, p. 239.

20. A. G. Gargani, *op. cit.*, p. 60 ; cité par Cometti, *loc. cit.*

21. Cf. J.-P. Cometti, « Wittgenstein ou le refus des mots », *Poésie* 91, 1991.

22. J.-P. Cometti, « Wittgenstein, l'art et le possible », in Jan Sebestik et Antonia Soulez, éd., *Wittgenstein et la philosophie aujourd'hui*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1992, p. 419.

23. Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. Gérard Granel, Mauvezin, T.E.R., 1984, p. 26 ; cité par Cometti, *loc. cit.*, *ibid.*

24. Cf. J.-P. Cometti, « Adagio cantabile », *Sud*, 1986.

25. J.-P. Cometti, *op. cit.*, p. 71.

26. L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 36.

subtilité de cette lenteur philosophique à laquelle aspirait Wittgenstein, et qui est (pour peu qu'elle gouverne une écoute attentive) la seule en mesure, dans bien des cas, de rendre justice à ce qu'il faut se résoudre à appeler la « signification » d'une œuvre musicale. Que la musique puisse donner à entendre un visage, c'est-à-dire ce que vise la vue, cela suppose — en deçà de toute « correspondance des arts » — un « décrochage » par lequel la signification du « comprendre » se dédouble, — par ce mouvement même — ce que l'on serait tenté de dénommer la *fuite du référentiel*. Comme l'énonce ailleurs Wittgenstein, le mot cesse alors d'« être utilisé dans le jeu de langage qui est son pays d'origine²⁷ ». Il a perdu en quelque sorte son *Heimat* — c'est du moins ainsi que l'interprète Stanley Cavell, ce penseur *philomousikos* (disciple, en esthétique musicale, d'Ernst Bloch) pour qui les mots sont « en dehors, absents, en vadrouille²⁸ ». Cependant la besogne du philosophe — Wittgenstein, là-dessus, était formel — consiste à *ramener les mots au bercail*. Le philosophe dont il s'agit n'est évidemment pas celui qu'on croit ; ou du moins, ainsi que l'exprime Jean-Pierre Cometti concluant une étude sur Wittgenstein architecte, sa « pratique de la philosophie [...] n'entre pas tout à fait dans la ligne de ce que désigne ordinairement ce mot²⁹ ». Cavell le confirme : dans « la phrase qui suit celle qui évoque le *Heimat* », Wittgenstein énonce que : « nous ramenons les mots de leur usage métaphysique à leur usage quotidien³⁰ » ; or, dans le *Wir führen die Wörter*, « notre manière de les « ramener » s'oppose à la manière dont les philosophes les « utilisent ». De quel point de vue conçoit-on ici l'idée d'usage, celui de la philosophie ou celui du quotidien ? Le quotidien *est-il* un point de vue ? Cette conception est-elle elle-même une déformation philosophique ? Et puis il y a peut-être l'idée ici que concevoir notre train quotidien d'échange comme « usage » des mots, c'est déjà soupçonner que nous en faisons mauvais usage, les maltraitons, même tous les jours. Comme si l'identification même du quotidien demandait déjà trop de philosophie³¹. »

Que l'« esthétique sans privilèges » repose ainsi sur l'identification de l'esthétique et de l'éthique, cela ne paraît guère faire de doute. « Nous pourrions exprimer un peu mieux ma conception de la pratique de Wittgenstein, énonce encore Cavell, en traduisant l'idée de ramener les mots par celle de les *reconduire*, de les guider — comme le berger — sur le chemin du retour ; ce qui suggère non seulement qu'il nous faut les trouver, nous rendre là où ils se sont garés, mais qu'ils ne reviendront que si nous les attirons et les commandons, ce qui exige d'être à leur écoute. Mais cette traduction n'est qu'une légère amélioration, parce que le comportement de nos mots n'est pas séparé de nos vies, pour ceux d'entre nous qui sont

27. § 116 des *Investigations philosophiques*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 166.

28. Stanley Cavell, *Une nouvelle Amérique encore inapprochable, De Wittgenstein à Emerson*, trad. Sandra Laugier, Combas, Éd., de l'Éclat, 1991, p. 40.

29. J.-P. Cometti, « Le geste de l'architecte », in *Wittgenstein et l'esthétique*, Bruxelles, La Part de l'Œil, 1992, p. 32.

30. L. Wittgenstein, *op. cit.*, *ibid.*

31. S. Cavell, *op. cit.*, p. 40-41.

nés en eux, qui en sont maîtres. C'est aux vies mêmes de prendre le chemin du retour³² ».

Département de philosophie
Université de Nice-Sophia Antipolis

32. S. Cavell, *op. cit.*, p. 40-41.